

ÖSTERREICHISCHE DENKER · III

---

Robert Reininger

Philosophie des Erlebens

Ausgewählt, herausgegeben und eingeleitet  
von

Karl Nawratil

---

1976

VERLAG FRANZ DEUTICKE WIEN

# Österreichische Denker

Band III: Robert Reininger



Robert Reiningger

# Philosophie des Erlebens

Ausgewählt, herausgegeben und eingeleitet  
von  
Karl Nawratil

1976  
VERLAG FRANZ DEUTICKE WIEN

Alle Rechte – insbesondere das der Übersetzung, der Vervielfältigung, des Abdruckes  
auch auszugsweise – vorbehalten.  
Copyright © 1976 by Franz Deuticke, Wien

ISBN 3 7005 4426 x  
Satz und Druck: Paul Gerin, Wien II

## INHALT

<b>Einteitung</b> .....	1
Robert Reininger, Biographie und Bibliographie .....	1
Robert Reininger als Philosoph, sein Denkstil und seine Gedankenwelt .....	4
<b>Allgemeines</b> .....	13
Der allgemeine Begriff der Philosophie .....	13
Philosophie und Weltanschauung .....	17
Kurze Bemerkungen zum Begriff der Philosophie .....	20
<b>Zur Geschichte der Philosophie</b> .....	31
Geschichte der Philosophie als philosophische Wissenschaft .....	31
Zur indischen Weltanschauung .....	40
Descartes .....	49
Spinoza .....	50
Leibniz .....	52
Berkeley .....	54
Gedenkrede für Kant .....	57
Hegel .....	73
Nietzsche .....	80
Zur Gegenwartsphilosophie .....	91
Kurze Bemerkungen zur Geschichte der Philosophie .....	93
<b>Theoretische Philosophie</b> .....	101
Fundamentalphilosophie .....	101
Das psycho-physische Problem .....	112
Das Zeitproblem .....	129
Das Wahrheitsproblem .....	138
Affinität und Sprache .....	141
Die drei Welten .....	146
Das Realitätsproblem .....	150
Das Duproblem .....	155
Metaphysik als Erlebnis .....	159
<b>Praktische Philosophie</b> .....	165
Problem und Methode einer Wertphilosophie .....	165
Die Frage nach dem Sinn des Lebens .....	172
Der Pessimismus und seine Überwindung .....	181
Moral und Ethos .....	199
Das Freiheitsproblem .....	208
Das Letzte .....	212
<b>Lebensweisheiten</b> .....	217

## Theoretische Philosophie

### Fundamentalphilosophie

Die fundamentalphilosophischen Grundgedanken Reiningers finden sich bereits in seinen Jugendschriften, wie die folgenden Ausschnitte bezeugen:

Wahrnehmender und Wahrgenommenes sind gleicherweise „da“. Aber sie sind beide nicht schlechthin da, sondern in allem, was überhaupt da sein kann, liegt ein Element, das über das Gegebene hinausweist und das im nächsten Weltbild als die subjektive Bedingung des dadurch zum Objekte gemachten Gegebenen auftritt. Diese *qualitas occultissima* alles Daseienden ist dessen „Empfindung-Sein“. Dieses darf nicht mit der Theorie der physiologischen Empfindung verwechselt werden. Diese ist ein Sekundäres, ist eine Reflexion auf die primäre Tatsache der Empfindung. In der Unmittelbarkeit gegenwärtiger Realität ist nur „Eines“ gegeben, aber dieses Eine in ganz bestimmter Art und Weise und so, daß es eben durch diese auf ein Zweites, Komplementäres hinweist. Kein Objekt ohne Empfindung, keine Empfindung ohne Subjekt. Mit dem Nicht-Ich ist auch das Ich da, und zwar mit jedem Nicht-Ich, als welches auch das Ich erscheinen kann. Nichts kann schlechterdings „da“ sein ohne die primäre Empfindungstatsache. In jedem einzelnen Empfindungsmomente ist die Einheit oder Gesamtbeziehung alles Seienden ursprünglich gegeben. Die Empfindung ist die Grund- und Urtatsache, und zwar die einzige. Sie ist aber als solche kein Gegenstand des Vorstellens. Die vorgestellte, die zum Bewußtsein gebrachte Empfindung ist eben nicht mehr die Empfindung selbst, sondern ihr den formalen Bedingungen alles Vorgestellt- und Bewußtwerdens unterworfenes Bild, eine empfundene Empfindung, ein Körper oder physischer Vorgang, mit einem Worte, die Empfindung, von der wir reden können, ist nicht mehr eine primäre, sondern eine sekundäre Tatsache, es ist die physiologische Empfindung, die immer wieder eine Empfindung im philosophischen Sinne oder (wie wir sie nennen wollen) die transzendente Empfindung voraussetzt. Sie ist nichts anderes als das, was man auch den Willens- oder Gefühlston zu

nennen pflegt, der subjektive Faktor im Objektiven, aber wohlgerne nicht das „Subjekt“, sondern jenes Element im Gegebenen, aus dem sich die Subjektvorstellung „später“ konstruiert. Das Eigentümliche des Empfindungs-Seins liegt also darin, daß durch dasselbe die Bedingungen zum Zerfallen des Seienden in Subjekt und Objekt gegeben sind, daß in ihm dieser Gegensatz „angelegt“ ist.

Für die Empfindung gibt es nur ein „Jetzt“. Eben dadurch ist das von ihr Getragene „gegenwärtig“, „wirklich“. Aber es kann von Empfindung getragene (und darum gegenwärtige) Vorstellungen geben, von etwas Nicht-mehr-oder-noch-nicht-Wirklichem, also gegenwärtige Vorstellungen von Vergangenheit und Zukunft. Eben dadurch ist die Vorstellung von Vielheit und Mannigfaltigkeit möglich im Gegensatz zur starren Einheitlichkeit der Beziehungsform der Räumlichkeit. Diese Empfindungsform der Vielheit nennen wir Zeit. Der Raum ist die Empfindungsform der Einheit. Eine vergangene Zeit im buchstäblichen Sinne gibt es nicht, sie wäre nicht wirklich, ein nonsens. Auch die Vergangenheit und Zukunft ist „jetzt“, aber mit bestimmt gearterter Empfindung gegeben und infolge derer als „nicht mehr“ wirklich, als „nicht jetzt“, und zwar als mehr oder weniger „nicht jetzt“ vorgestellt. Während der Raum eine notwendige Daseinsform repräsentiert, ist die Zeit bloß eine notwendige Vorstellungsform, die Form des (sogenannten) inneren Sinnes. Sie ist daher im Verhältnis zum – selbstverständlich Empfindungs- oder erfüllten – Raum imaginär, weniger wirklich, ja noch mehr das Gegenteil aller Wirklichkeit, die Form des Entwirklicht-Seins, der Nicht-Wirklichkeit. Nur das von der Zeit Unabhängige, das Jetzt ist wirklich, hat Realität vermöge der Empfindung. Auch die im natürlichen Bewußtsein der Zeit und ihrer Wirkung erteilten Gefühlsprädikate sprechen dasselbe aus: Nichtigkeit, Vergänglichkeit, Zeitlichkeit usw., im Gegensatz dazu die Hervorhebung der Ewigkeit, Beständigkeit. Von fast allen Religionen, Theosophien und Philosophien ist das wahre Sein, das „ewige Leben“ der Flucht der Erscheinungen, dem πάντα ἕσσι entgegengesetzt worden (J 64, 66, 1893).

Das undefinierbare Etwas, das all unser Vorstellen und Denken begleitet und das wir eben als „Gefühl“ zu bezeichnen pflegen, ist zugleich der unerschöpfliche Quell unserer Vorstellungen. Das in den Blickpunkt des Bewußtseins gerückte Gefühl (bildlich zu reden) wird zur Vorstellung und umgekehrt. Unser ganzes Denken und Vorstellen wurzelt im Gefühl, das ist dem subjektiven Anteil an der Empfindung, empfängt von diesem Inhalt, Richtung und Bedeutung.

In der Empfindungseinheit des Moment-Bewußtseins ist die ganze Welt eingeschlossen; in einem solchen Jetzt liegt alles, was ist, war und sein wird. Die Aufgabe der Philosophie ist die Analyse dieses Jetzt. Die Empfindung als sol-

che ist zeitlos. Aber die Analyse eines solchen Jetzt, die erklärende Reflexion ist nur möglich in zeitlicher Form. Der Moment-Inhalt des Bewußtseins läßt sich als solcher nicht anders vorstellen als wie als ununterbrochener Fluß, als Vorstellungsablauf, als inneres Erlebnis oder Geschehen, „cogitatur“. Die gegenwärtige Wirklichkeit ist das scheinbar ewig verfließende in allem Wechsel und aller Vorstellungsflucht, ja diese selbst ist nur in ihm.

Das Wesen der Empfindung ließe sich wohl am besten bezeichnen als eine von Gefühl getragene Anschauung. Alle Anschauung ist wesentlich äußere Anschauung. Das Außen ist (aber) das anschaulich vorgestellte Innen. Das Innen, das Gefühl, ist als solches gänzlich unanschaulich. Die Anschauung ist aber noch nicht die Außenwelt; sie ist nämlich nicht nur ein bloßer Ausschnitt aus dieser, sondern in ihr ist auch noch nicht die Entfremdung von Objekt und Subjekt eingetreten, welche sich im ausgebildeten Bewußtsein findet. Sie wird erst durch gesetzmäßig mit ihr verknüpfte Erinnerungs- und Phantasievorstellungen zu dem, als was sie sich unserem Bewußtsein darstellt. Vorstellungen nehmen ihrem Wesen nach eine Mittelstellung ein zwischen dem ewig Außen und dem ewig Innern, zwischen der objektiven und subjektiven Seite des Bewußtseins. Vorstellungen sind gleichsam mehr subjektive Anschauungen und diese objektive Vorstellungen. Das, was wir Welt nennen, setzt sich also aus drei Elementen zusammen: 1. aus der gegenwärtigen Anschauung; 2. aus den mannigfachen Erinnerungsvorstellungen; 3. aus ergänzenden Phantasievorstellungen. Das Charakteristische des Weltbewußtseins liegt aber in der Verbindung dieser drei Elemente. Dieselbe geschieht objektiv nach dem Raumbegriff, subjektiv nach dem Begriffe der Zeit (J 77-79, 1894).

Die Grade der Bewußtheit bilden, vom reinen Gefühl angefangen und aufsteigend durch die aus diesem sich gleichsam emporarbeitenden, mehr oder weniger gefühlsreinen Vorstellungen eine kontinuierliche Stufenfolge, an deren höchsten, vom Gefühl am weitesten entfernten Punkte die Anschauung, der Empfindungsinhalt, als das reine, gleichsam entfremdete „Außen“ dem reinen „Innen“, mehr als sonstwo gesondert, gegenübersteht. Vorstellungen (um die es sich dabei einzig und allem handelt) werden also um so mehr Bewußtseins- oder Erkenntniswert besitzen, je mehr sie sich dem einen Pole, dem objektiven Pole der Anschauung nähern. Dieses ist aber dann der Fall, wenn uns die Vorstellung aufgedrungen, von sich selbst aus als zwingend erscheint, wenn sie also dem Subjekte gegenüber sozusagen möglichst fremd und feindlich tut, das „Subjekt“, das Ich, also der Vorstellung gegenüber sich möglichst passiv verhält. Darum ist uns das Gefühl passiver Notwendigkeit das Kriterium objektiver Wirklichkeit. Jener Zwang, das subjektive Charakteristikon des Objektiven, führt uns notwendig zur Annahme eines Objektes, von welchem er „ausgeht“, welches Objekt, der kantische „Gegenstand der Wahrnehmung“, ganz

analog dem unmittelbar als schöpferisch gefühlten Ich gedacht wird („Egoid“ könnte man sagen). Die Unterscheidung von „Vorstellung“ (oder Wahrnehmung usw.) und „Gegenstand“ der Vorstellung hat daher nur empirisch-psychologische, aber nicht transzendente oder nur empirisch-psychologische, aber nicht transzendente oder gar transzendente Berechtigung. Der Gegenstand der Vorstellung ist bloß die denknotwendig substanzialisierte Vorstellung selbst (J 88, 1894).

(MW I 6–16)

Die Forderung der Voraussetzungslosigkeit kann natürlich nicht besagen, daß die Philosophie gleichsam aus dem Nichts sich erheben müßte. Sie bedingt aber doch, daß schon der allererste Anfang für jede Philosophie von entscheidender Bedeutung ist. Je mehr ungeprüfte Voraussetzungen aber eine Philosophie in ihre eigene Grundlage aufnimmt, desto weiter bleibt sie naturgemäß hinter jenem Ideal zurück. Womit soll also die Philosophie beginnen? Jene Forderung wäre offenbar dann in größtmöglicher Annäherung erfüllt, wenn der Ausgang von einem unzweifelhaft Gewissen genommen wird, das keiner Frage mehr Raum gibt. Was dieses unzweifelhaft Gewisse ist, ist aber nicht selbst wieder ebenso gewiß. Daher finden wir die Philosophie von jeher und immer wieder auf der Suche nach ihrer ersten Grundlage. Wenn in der jüngst vergangenen Zeit viel von einer „Grundlagenkrisis“ der Mathematik die Rede war – und jede Wissenschaft wird von Zeit zu Zeit das Bedürfnis fühlen, ihre letzten Grundlagen von neuem zu prüfen –, so besteht in der Philosophie eine solche Grundlagenkrisis von jeher und wird nie aufhören zu bestehen, ja man möchte geradezu sagen, daß sich ihr tiefstes Wesen darin erschöpft, immerwährend Grundlagenkrisis zu sein. Aus diesem Wandel ihres Ansatzpunktes erklärt es sich, daß fast jeder Philosoph immer wieder von vorne zu beginnen sich angetrieben fühlt; es erklärt sich daraus aber auch der sprunghafte Charakter in der Entwicklung der Philosophie im Gegensatz zum stetigen, nur selten von umstürzenden Wandlungen betroffenen Gang der anderen Wissenschaften. Nicht die stolzen Hochbauten der Systeme sind daher in der Philosophie das wahrhaft Bedeutsame, sondern deren Unterbau. Jene müssen unvermeidlich ins Wanken kommen, wenn ihr Fundament durch Tieferlegung des Unterbaues untergraben wird. Die Geschichte der Philosophie zeigt in der Tat ein solches beständiges Zurückrücken ihrer Problemstellungen vom naiv spekulativen Herantreten an das Weltproblem durch die Besinnung des denkenden Geistes auf sich selbst bis zu immer erneutem Nachprüfen der Grundlagen ihrer eigenen Methodik. Eben darauf beruht aber auch die Bedeutung der Philosophie für das Ganze unseres Wissenssystems, daß sie der natürlichen Neigung des menschlichen Geistes, bald abzuschließen und bei ungeprüften Vor-

aussetzungen sich zu beruhigen, entgegenarbeitet, indem sie, gerade was die letzten Erkenntnis- und Wertungsgrundlagen betrifft, immer wieder von neuem mit ihrer Fragestellung einsetzt. Die Philosophie ist ihrem Wesen, aber auch ihrer Aufgabe nach Antidogmatismus oder sollte es wenigstens sein. Eine Philosophie, die nicht schon in der Wahl ihres Ansatzpunktes kritisch genug verfährt und die nicht auch jeden ihrer weiteren Schritte immer wieder einer strengen Selbstprüfung unterstellt, scheidet aus dem Bereiche der Wissenschaft aus. Sie geht damit ihres Anspruches, objektive Erkenntnis zu bieten, verlustig und kann nur als persönliches Bekenntnis ihres Urhebers Interesse erwecken. Die kritische Geisteshaltung, wie KANT sie verlangt und zu einem System geformt hat, ist heute zu einem kategorischen Imperativ jeder ernst zu nehmenden Philosophie geworden.

Unzweifelhaft gewiß kann nur sein, was überhaupt keiner Beurteilung nach wahr und falsch mehr untersteht, sondern einfach nur „ist“. Also nicht eine „Wahrheit“, sondern nur die Wirklichkeit selbst. Zu dieser haben wir nur einen unmittelbaren Zugang, nämlich im unmittelbar gegenwärtigen Erleben, oder, wie man wohl auch ungenau sagt, in der „inneren“ Erfahrung. Unzweifelhaft wirklich ist, was mir gerade jetzt in der Form des Erlebens gegenwärtig ist. Und nicht nur das Erleben ist wirklich, sondern auch das in ihm Erlebte. Dessen Wirklichkeit in Frage zu stellen, wäre sinnlos. Daß das Erlebte in seiner Art wirklich ist, hat auch noch niemand im Ernste bezweifelt. Erleben und Erlebtes bilden eine ursprüngliche Einheit, die nur im abstrahierenden Denken aufgelöst werden kann. Diese Einheit soll künftighin das Urerlebnis heißen, welcher Begriff noch seine nähere Bestimmung finden wird. Diese Urwirklichkeit bedeutet für unser Denken ein schlechthin Letztes, hinter das noch weiter zurückzugehen sich als unmöglich erweist. Sie ist ihrer Natur nach ein Irrationales und bedarf zu ihrer Anerkennung keiner Urteilsbestätigung. Sie bildet die irrationale Grenze jeder rationalen Erkenntnis und damit die unaufhebbare Voraussetzung alles Philosophierens und seiner keinem Zweifel mehr ausgesetzten Ansatzpunkte.

Dem steht scheinbar entgegen, daß im natürlichen Denken, aber auch in manchen philosophischen Theorien, gerade das vom Erleben „Unabhängige“, das an sich Seiende oder Reale als das eigentlich oder „wahrhaft“ Wirkliche gilt und als solches dem „nur“ subjektiv Erlebten gegenübergestellt wird. Wirklicher als das Urwirkliche kann aber nichts sein; nur die Art des Wirklichseins kann eine verschiedene sein. Der Begriff der Erlebniswirklichkeit aber ist der umfassendere: es kann etwas wirklich sein, ohne für real gehalten zu werden; nicht aber vermögen wir etwas als real zu setzen, das nicht auch in der Erlebniswirklichkeit irgendwie vertreten sein würde. Auch metaphysische Theorien, die sich auf das Sein als solches oder auf ein Sein an sich richten, müssen zuallererst die Tatsache, daß überhaupt etwas als seiend erlebt wird, vorausset-

zen, während die Wirklichkeit des Realen nicht in gleichem Maße selbstgewiß ist, sondern von jeher für die Erkenntnistheorie ein Problem gebildet hat. An dieser Stelle genüge die terminologische Festlegung, daß unter Wirklichkeit schlechthin künftig immer die Erlebniswirklichkeit in ihrer Unmittelbarkeit verstanden werden soll, unter Realität aber die Welt objektiver Dinge und Ereignisse, der es ihrem Begriffe nach nicht wesentlich ist, einem Erlebniszusammenhange anzugehören. Wie es sich mit dem Realen verhält, bleibt einer eigenen Untersuchung vorbehalten. Sicher aber ist, daß es nichts gibt, was nicht auch seiner – man pflegt nicht ganz zutreffend zu sagen „psychologischen“ – Wirklichkeit nach in Betracht gezogen werden könnte, weil es nichts gibt, von dem wir auf andere Weise Kenntnis erhalten könnten als im Erleben.

Eben seiner Irrationalität wegen vermag das Urerlebnis aber nicht selbst in das Denken einzugehen. Aus dem unmittelbaren Erleben heraus zu philosophieren ist unmöglich; jeder Versuch dieser Art beruht auf einer Selbsttäuschung. Nur das Wissen um das Urerlebnis vermag daher am Anfang philosophischer Überlegungen zu stehen, nicht dieses selbst in seiner Unmittelbarkeit. Das Urerlebnis selbst aber ist stumm, es sagt uns nichts von sich aus. Es wird erst „beredt“, wenn es „beredet“ wird, und das will heißen, wenn es in Worte gefaßt und sprachlich geformt wird. Jede Aussage aber schließt vermöge ihrer kategorialen Struktur schon eine Deutung des Ausgesagten und damit auch eine bestimmte Weise der Auffassung, Auslegung und Aneignung in sich. Das Wissen um die Urwirklichkeit ist zwar ein unzweifelhaft gewisses Wissen, aber eben doch schon ein Wissen, nicht das Gewußte selbst. Es besteht daher schon am allerersten Anfange der Philosophie die Gefahr, daß Vormeinungen und Vorurteile aller Art, die aus vorphilosophischen Denk- und Sprachgewohnheiten stammen, einen Wortschleier über das unmittelbar Erlebte legen. Dem kann nur dadurch bis zu gewissem Grade vorgebeugt werden, daß sich der Philosoph jenes „Bereden“ selbst vorbehält und sich unter Beiseiteschieben aller anderen Reden an dessen erste Stelle setzt. Es kann sich dabei nur darum handeln, die urerlebte Wirklichkeit unter grundsätzlicher Ausschaltung aller vorgehenden Deutungen in reflektiertes Bewußtsein zu erheben; um ein wissen des Verstehen also dessen, was in uns vorgeht, wenn wir Wirklichkeit erleben, und um ein Nacherleben dieses Erlebens auf einer höheren Stufe der Bewußtheit.

Der Weg, der uns dazu offensteht, ist nur der einer vertieften und durch keine Vormeinungen beirrten Selbstbesinnung. Diese darf nicht mit Selbstbeobachtung verwechselt werden, die immer schon eine Spaltung von Subjekt und Objekt in sich schließt. Auch die Psychologie spricht vom Ich und seinen Erlebnissen, behandelt aber beide selbst wieder so, als wären sie objektive Tatsachen, die der Beobachtung standhielten und sich beschreiben ließen nach der Art realer Vorgänge in der Dingwelt. Eben diese Objektivierung soll hier aber

vermieden werden, soweit dies sprachlich überhaupt möglich ist, denn gerade die nicht wegzudenkende Subjektivität des Erlebens, seine Ichverwobenheit im Urerlebnis soll hier festgehalten und in uns zum Reden gebracht werden. Es erfordert dies eine ganz andere Blickseinstellung, als es die des natürlichen Bewußtseins, aber auch die der anderen Wissenschaften ist, jenen „entfremdeten“ Blick, von dem SCHOPENHAUER spricht, der nur dem Philosophen eignet und der dann auch die Dingwelt in einem ganz ungewohnten Lichte erscheinen läßt. Die Philosophie bedingt so einen Bruch mit allen Denkgewohnheiten und einen hohen Grad von Unbefangenheit. Man hat diese Wendung von außen nach innen, vom Objekt zu seinem Erlebtwerden in einem Subjekt, im Gegensatz zur *intentio directa*, der natürlichen Richtung der Aufmerksamkeit auf das im Erleben Erlebte, treffend als *intentio obliqua*, als umgebogene Erkenntnisart bezeichnet. NIETZSCHE hat einmal die Erkenntnistheorie eben dieses ihres „invertierten“ Blickes wegen die „unnatürliche Wissenschaft“ genannt. Das ist sie auch in gewissem Sinne und nicht nur sie, sondern die Philosophie überhaupt ist es. „Natürlich“ ist es, zu leben und sich dem Leben mit seinen Anforderungen, seinen Leiden und Freuden hinzugeben; „unnatürlich“, über das Leben nachzudenken und gar erst über das Erleben des Lebens. Unnatürlich ist in diesem Sinne alles, was sich über das bloße Triebhafte und das, was in seinen Diensten steht, erhebt. Aber gerade das macht die eigenartige Würde und den Stolz des menschlichen Geistes aus, daß sein Wille zur Wahrheit um ihrer selbst willen auch vor dem Natürlichsten nicht haltmacht und über das Letzte seines Erkennens und Wertens Rechenschaft zu geben sich verpflichtet fühlt. Unnatürlichkeit in diesem Sinne, als höchst gesteigerte Wachsamkeit des Denkens, gehört aber gerade zum Wesen der Philosophie und bedingt ihre eigenartige, von der aller anderen Wissenschaften verschiedene Erkenntnisart. Während es für diese methodischer Grundsatz ist, an der ursprünglichen Bezogenheit ihrer Gegenstände auf ein erlebendes Ich gleichsam vorüberzusehen, würde die Philosophie ihren allein gerechtfertigten Ausgang verfehlen, wenn sie nicht gerade das Subjektivste vom Subjektiven, das ichbetonte Urerlebnis an ihren Anfang setzte. Sie bedient sich nicht nur der *intentio obliqua* als eines methodischen Hilfsmittels, sondern ist diese selbst ihrem tiefsten Wesen nach: Philosophie ist zu allererst das um sich selbst wissende Bewußtsein.

Im vorwissenschaftlichen wie im wissenschaftlich-methodischen Denken führt aber die Absicht nach theoretischer und praktischer Beherrschung der Erscheinungen dazu, ausschließlich deren Zusammenhänge untereinander zu beachten und von ihrer ursprünglichen Ichbezogenheit abzusehen. Diese Betrachtungsweise ist peripher im Gegensatz zu dem stets um ein Ich zentrierten Erleben. Sache der Philosophie ist es, dieses ursprüngliche Verhältnis festzuhalten, indem sie wieder zur Mitberücksichtigung des Ichmomentes zurück-

kehrt. Ihre Denkeinstellung kann insofern selbst zentral heißen, als sie alles Vorkommende um das Ich als Mittelpunkt gruppiert und diesen Gesichtspunkt auch in ihrer weiteren Überlegungen nie ganz aus dem Auge verliert. In den Randgebieten der Philosophie, wie in Anthropologie, Natur- und Kulturphilosophie, die nur auf Prinzipien eines bestimmten Gebietes gerichtet sind, ist auch eine mehr periphere Einstellung berechtigt, ja gefordert. Nicht aber in Erkenntnistheorie und Metaphysik, die uns jede in ihrer Art ein Letztes zu sagen vorhaben. Fragt man daher nach einem unterscheidenden Merkmal der spezifisch philosophischen von anderen wissenschaftlichen Verfahrensweisen, so bietet sich kein auszeichnenderes dar als eben diese Rückwendung auf das „Subjektive“. Gewiß, THALES hat nichts von einem „Subjekt“ gewußt und heißt doch mit Recht ein Philosoph. Von heute aus gesehen, kann seine Lehre aber doch nur als Vorstufe philosophischer Erkenntnis gelten, die den Geist, die Seele, das Bewußtsein oder wie man sonst späterhin das Ichartige nennen mochte, erst zu entdecken hatte. Würde in der Gegenwart jemand behaupten, das Wasser sei das Wesen aller Dinge (oder in modernerer Wendung: der Wasserstoff sei das Urelement), so würden wir ihn gewiß nicht zu den Philosophen, sondern zu den Chemikern rechnen.

Selbstbesinnung ist Besinnung darauf, daß und wie von „mir“ Wirklichkeit erlebt wird. Nur auf das Selbsterlebte aber vermag sich jeder zu besinnen. Daher bedingt der Anfang der Philosophie eine Art methodischen Solipsismus, der mit der metaphysischen Behauptung, daß ich, der Denkende, allein existiere, nichts zu tun hat. Das Gesagte gilt eben für jeden Denkenden. Es ist das im Grunde eine Selbstverständlichkeit. Jeder Denker ist praktisch Solipsist, denn es hat noch keiner anders philosophiert als aus seinem eigenen Bewußtsein heraus und alle Kenntnisse und Erkenntnisse, die er von „anderen“ erworben und übernommen hat, kommen für ihn doch nur insofern in Betracht, als sie seine eigenen geworden sind. Jeder auch kann seine Probleme nur aus dem Umkreis seines eigenen Wissens schöpfen und die Weite seiner Gesichtspunkte ist eine Funktion der Weite seines eigenen Geistes, daher ja auch jede geistige Leistung das Gepräge der Individualität ihres Urhebers unvermeidlich an sich trägt. Jeder ist einsam als Denker. Daran ändert sich nichts, ob man diese Tatsache anerkennt oder im Sinne des naiven Realismus sich über sie hinwegtäuscht. Der methodische Solipsismus verlangt daher keine größere Verengung des geistigen Horizontes, als sie ohnehin von selbst besteht und von jeher für jeden Denkenden bestanden hat. Er lenkt nur die Aufmerksamkeit auf diesen Sachverhalt und verlangt eine klare Besinnung über die Folgerungen, die sich aus ihm ergeben. Er fordert nur, daß mit wissendem Bewußtsein geschehe, was ohnehin von selbst geschieht. Es ist selbstverständlich weder notwendig, die Ichbezogenheit alles Gegebenen noch auch den im Grunde solipsistischen Charakter jeder solchen Bezogenheit immer ausdrücklich zu beto-

nen. Gefordert ist nur, daß sie den anerkannten Hintergrund jeder philosophischen Überlegung zu bilden haben.

Zuletzt kann auch das Ergebnis jener Selbstbesinnung seinen Niederschlag nur in Aussagen, also in sprachlich geformten Sätzen finden. Daher besteht auch für das „Bereden“ des Urerlebnisses durch den Philosophen doch auch wieder die Gefahr, daß sich ungewollt und unbemerkt Deutungen des Urerlebten einschleichen, die aus der Syntax und Grammatik der Sprache stammen, die ja nicht für die Zwecke philosophischer Darstellung geschaffen wurden. Es sei hier nur an die sachwidrige Verdinglichung des Ichs und seiner Erlebnisse durch ihre unvermeidliche Substantivierung erinnert. Diesem Bedenken kann nur bis zu gewissem Grade dadurch vorgebeugt werden, daß der Philosoph zunächst jede sprachliche Formung als für das Gemeinte unverbindlich betrachtet und sie gleichsam in demselben Augenblicke wieder zurücknimmt, da er sich ihrer zu bedienen genötigt ist. Der Selbstbesinnung auf das Erlebte muß daher die Selbstkritik in Hinsicht seiner sprachlichen Wiedergabe zur Seite treten. Das Durchblicken durch die Metaphorik der Sprache gehört ja zu den wesentlichsten Aufgaben der Philosophie überhaupt. Gleichwohl liegt hier eine innere Schranke alles Philosophierens schon an seinem ersten Anfange vor, deren Übersehen ihr oft genug zum Verhängnis geworden ist, wie denn auch die Vielspältigkeit der Systeme zu gutem Teile nur in sprachlichen Zweideutigkeiten ihren Ursprung hat. Ganz restlos ist daher die ideale Forderung gänzlicher Voraussetzungslosigkeit doch niemals zu erfüllen. Sie kann aber allerdings in verschiedenen Stufen der Annäherung angestrebt werden. Eine Philosophie, die von bereits hochentwickelten und selbst schon mit einer beträchtlichen Zahl von Voraussetzungen belasteten Gebilden ausgeht, wie beispielsweise vom realistischen Weltbild oder von den Ergebnissen der anderen Wissenschaften ihrer Zeit, muß der Erfüllung jener Grundforderung notwendig fern bleiben als eine Betrachtungsweise, die sich in tunlichster Nähe der Erlebniswirklichkeit hält und einzig und allein sie zur Grundlage nimmt. Der Weg einer dem höchst erreichbaren Grad von Voraussetzungslosigkeit zustrebenden Philosophie wird also eine Methode der Wirklichkeitsnähe sein: die Anerkennung nicht nur der Erlebniswirklichkeit als letzter Urtatsache, sondern auch das Bestreben, sich von ihr nicht weiter zu entfernen, als durch den Denkfortschritt unumgänglich erfordert wird.

Das Postulat der Voraussetzungslosigkeit in Verbindung mit dem der Wirklichkeitsnähe fordert aber auch, daß alle Denkbilde, die als solche über das Urerlebnis hinausgehen und mit dem Anspruch auftreten, als „Wahrheiten“ zu gelten, zunächst auf ihre Wirklichkeit im Bewußtsein zurückgeführt werden. Sie sind daher solange als bloß psychologischer Tatsachen zu behandeln, als sie ihrer Grundlage und ihrem logischen Werten nach nicht vor dem Forum der Erkenntnistheorie auf Grund einer durchaus autonomen Entscheidung ihre

Rechtfertigung gefunden haben. Es ist das aber nicht im Sinne eines Psychologismus zu verstehen, denn die Entscheidung über wahr und falsch liegt nach wie vor beim Urteil als logischer Funktion. Nicht die Wahrheit, nur der Irrtum fällt endgültig der Psychologie anheim.

Ganz allgemein aber läßt sich sagen, daß wir uns im Psychologischen nur dort bewegen, wo die Zeitlichkeit des Bewußtseinsablaufes noch nicht zum Problem geworden ist. Für die reine Logik bildet sie überhaupt kein Problem, hingegen eines der gewichtigsten von jenen, mit denen sich die Transzendentalphilosophie auseinanderzusetzen hat.

So gesehen, beweisen auch der festeste Glaube und die gewisseste Überzeugung von der Wahrheit einer Aussage oder Theorie unmittelbar nur sich selbst, nämlich ihr wirkliches Vorhandensein in einem individuellen Bewußtsein, nicht die Wahrheit des Geglaubten. Das eben ist der Sinn des klassischen „de omnibus est dubitandum“, das an der Eingangspforte jeder ernst zu nehmenden Philosophie stehen sollte: vorgefundene oder sich aufdrängende Überzeugungen vorläufig außer Kraft zu setzen, nicht indem man sie leugnet oder für „unwahr“ erklärt, sondern indem man sie ihrer Geltung so lange enthebt, als nicht absolut zwingende Gründe, die sich aus der philosophischen Überlegung selbst ergeben, vorliegen, sie anzuerkennen. Voraussetzungslosigkeit heißt hier vor allem Vorurteilslosigkeit im umfassendsten Sinne des Wortes. In ihrem Geltungswert auszuschneiden haben also einstweilen alle vorwissenschaftlichen Begriffsbildungen, Ansichten und Weltauffassungen, aber auch alle wissenschaftlichen Theorien, Hypothesen und Hilfsvorstellungen, insbesondere solche, die die Wirklichkeit selbst zum Gegenstand haben, ferner alle Werturteile. Keine Vormeinung, und wäre sie die natürlichste und zwingendste, aber auch keine wissenschaftliche Theorie hat durch sich selbst, also durch ihre Wirklichkeit, innerhalb der Sphäre philosophischer Reflexion eine für diese von vornherein bindende Geltung oder die Bedeutung einer endgültigen Wahrheit. So wenig es der Philosophie anstehen würde, in den Gang der anderen Wissenschaften einzugreifen oder ihnen Vorschriften zu machen, so muß sie sich doch vorbehalten, ihren Ergebnissen erst auf Grund eigener Einsicht den ihnen gebührenden logischen Ort im Ganzen des Erkenntnisystems anzuweisen. Nicht deshalb also, weil ein wissenschaftliches Ergebnis auf seinem Gebiete in Ansehen und Geltung steht, kommt ihm auch schon bestimmender Einfluß auf die philosophische Überlegung zu, sondern erst auf Grund einer letzten, durchaus selbständigen Entscheidung der Philosophie selbst.

Der methodische Kunstgriff, dessen sich hierbei das Denken bedient, ist die transzendente Methode. Das Wort „transzendental“ ist hier in weiterem Sinne verstanden als bei KANT: als das „Überschreiten“ jedes vorgefundnen oder erreichten Denkstandpunktes und seiner Wahrheit durch seine Überhöhung. Wenn wir auf dem Vorgipfel eines Berges haltmachen, so kann uns die

Aussicht, die wir von dort genießen, entzücken und befriedigen. Wenn wir aber weitersteigen, so wird nicht nur das Gesamtbild immer reicher und umfanglicher, auch unser früherer Rastplatz wird uns seiner Lage, aber auch seiner Beschränktheit nach viel deutlicher, als da wir ihn nur auf gleicher Höhe durchschreiten und betrachten konnten. Er ordnet sich nun selbst in das Landschaftsbild ein und wird aus einem beherrschenden Punkte zu einem untergeordneten Teile des Ganzen. In diesem Sinne ist auch die transzendente Methode zu verstehen: als ein Erklimmen immer höherer, und das will heißen: immer umfassenderer Stufen der Reflexion, von denen aus gesehen, die Wahrheiten der früheren Stufen in das Reich der Wirklichkeit zurücksinken. Was früher, nämlich von einem bestimmten Standpunkte aus, als ein Letztes erscheinen konnte, wird nun zu einem Vorletzten oder Vorvorletzten. Es darf das nicht damit verwechselt werden, daß Theorien und Hypothesen auf Grund neuer Erfahrungen oder schärferer Überlegung verlassen oder umgestoßen werden. Sie können vielmehr durch die transzendente Betrachtung als auf ihrem Gebiete durchaus zu Recht bestehend bestätigt, aber doch von einem höheren, umfassenderen Denkstandpunkte aus als eben nur relativ, nämlich für eine gewisse Ebene der Reflexion, gültig erkannt werden. Das gilt nicht nur in Hinsicht der natürlichen Weltansicht und für die verschiedenen Schichten wissenschaftlicher Einstellung, es gilt selbstverständlich auch von den philosophischen Wahrheiten. Die Philosophie nimmt ihrer Idee nach zwar den schlechthin umfassendsten und damit den höchsten Standpunkt der Überlegung ein. Sie sieht alles andere „unter sich“ und ist dadurch befähigt, jedem einzelnen den richtigen Ort im Ganzen anzuweisen. Aber dieser höchste Standpunkt ist nicht auf einmal durch einen kühnen Gedankenflug zu erreichen, sondern nur in schrittweiser Annäherung. Daher darf auch sie keine jemals gefundene Einsicht, und wäre sie für die augenblickliche Denklage noch so überzeugend, von vornherein als eine absolut endgültige, nicht mehr zu transzendierende ansehen.

Es ergibt sich so ein Stufenbau der Wahrheiten, von denen jeder auf ihrem Platz ihr Recht gegeben wird, von denen aber doch jede wieder, von einer höheren Reflexionsstufe aus gesehen, aufgehoben erscheint. „Aufgehoben“ aber nur in dem HEGELschen Doppelsinn des Wortes: ihres absoluten Wahrheitswertes entsetzt, aber anerkannt in ihrem relativen Wahrheitswerte als nicht wegzudenkendes Glied im Ganzen des Denkfortschrittes. Der letzte Sinn dieses Verfahrens ist eine fortgesetzte Höherlegung der Ebene philosophischer Problemstellung. Was sich vorher als Lösung eines Problems darbieten mochte, wird seiner Endgültigkeit enthoben, was auf einer früheren Stufe als „Prinzip“ gelten konnte, hört auf, ein solches zu sein und reiht sich nun selbst dem Kreis der noch unerledigten Probleme ein, insofern es nach einer Bestimmung seines richtigen logischen Ortes verlangt. Und daher steht die transzendente Me-

Rechtfertigung gefunden haben. Es ist das aber nicht im Sinne eines Psychologismus zu verstehen, denn die Entscheidung über wahr und falsch liegt nach wie vor beim Urteil als logischer Funktion. Nicht die Wahrheit, nur der Irrtum fällt endgültig der Psychologie anheim.

Ganz allgemein aber läßt sich sagen, daß wir uns im Psychologischen nur dort bewegen, wo die Zeitlichkeit des Bewußtseinsablaufes noch nicht zum Problem geworden ist. Für die reine Logik bildet sie überhaupt kein Problem, hingegen eines der gewichtigsten von jenen, mit denen sich die Transzendentalphilosophie auseinanderzusetzen hat.

So gesehen, beweisen auch der festeste Glaube und die gewisseste Überzeugung von der Wahrheit einer Aussage oder Theorie unmittelbar nur sich selbst, nämlich ihr wirkliches Vorhandensein in einem individuellen Bewußtsein, nicht die Wahrheit des Geglaubten. Das eben ist der Sinn des klassischen „de omnibus est dubitandum“, das an der Eingangspforte jeder ernst zu nehmenden Philosophie stehen sollte: vorgefundene oder sich aufdrängende Überzeugungen vorläufig außer Kraft zu setzen, nicht indem man sie leugnet oder für „unwahr“ erklärt, sondern indem man sie ihrer Geltung so lange enthebt, als nicht absolut zwingende Gründe, die sich aus der philosophischen Überlegung selbst ergeben, vorliegen, sie anzuerkennen. Voraussetzungslosigkeit heißt hier vor allem Vorurteilslosigkeit im umfassendsten Sinne des Wortes. In ihrem Geltungswert auszuscheiden haben also einstweilen alle vorwissenschaftlichen Begriffsbildungen, Ansichten und Weltauffassungen, aber auch alle wissenschaftlichen Theorien, Hypothesen und Hilfsvorstellungen, insbesondere solche, die die Wirklichkeit selbst zum Gegenstand haben, ferner alle Werturteile. Keine Vormeinung, und wäre sie die natürlichste und zwingendste, aber auch keine wissenschaftliche Theorie hat durch sich selbst, also durch ihre Wirklichkeit, innerhalb der Sphäre philosophischer Reflexion eine für diese von vornherein bindende Geltung oder die Bedeutung einer endgültigen Wahrheit. So wenig es der Philosophie anstehen würde, in den Gang der anderen Wissenschaften einzugreifen oder ihnen Vorschriften zu machen, so muß sie sich doch vorbehalten, ihren Ergebnissen erst auf Grund eigener Einsicht den ihnen gebührenden logischen Ort im Ganzen des Erkenntnisystems anzuweisen. Nicht deshalb also, weil ein wissenschaftliches Ergebnis auf seinem Gebiete in Ansehen und Geltung steht, kommt ihm auch schon bestimmender Einfluß auf die philosophische Überlegung zu, sondern erst auf Grund einer letzten, durchaus selbständigen Entscheidung der Philosophie selbst.

Der methodische Kunstgriff, dessen sich hierbei das Denken bedient, ist die transzendente Methode. Das Wort „transzendental“ ist hier in weiterem Sinne verstanden als bei KANT: als das „Überschreiten“ jedes vorgefundenes oder erreichten Denkstandpunktes und seiner Wahrheit durch seine Überhöhung. Wenn wir auf dem Vorgipfel eines Berges haltmachen, so kann uns die

Aussicht, die wir von dort genießen, entzücken und befriedigen. Wenn wir aber weitersteigen, so wird nicht nur das Gesamtbild immer reicher und umfanglicher, auch unser früherer Rastplatz wird uns seiner Lage, aber auch seiner Beschränktheit nach viel deutlicher, als da wir ihn nur auf gleicher Höhe durchschreiten und betrachten konnten. Er ordnet sich nun selbst in das Landschaftsbild ein und wird aus einem beherrschenden Punkte zu einem untergeordneten Teile des Ganzen. In diesem Sinne ist auch die transzendente Methode zu verstehen: als ein Erklimmen immer höherer, und das will heißen: immer umfassenderer Stufen der Reflexion, von denen aus gesehen, die Wahrheiten der früheren Stufen in das Reich der Wirklichkeit zurücksinken. Was früher, nämlich von einem bestimmten Standpunkte aus, als ein Letztes erscheinen konnte, wird nun zu einem Vorletzten oder Vorvorletzten. Es darf das nicht damit verwechselt werden, daß Theorien und Hypothesen auf Grund neuer Erfahrungen oder schärferer Überlegung verlassen oder umgestoßen werden. Sie können vielmehr durch die transzendente Betrachtung als auf ihrem Gebiete durchaus zu Recht bestehend bestätigt, aber doch von einem höheren, umfassenderen Denkstandpunkte aus als eben nur relativ, nämlich für eine gewisse Ebene der Reflexion, gültig erkannt werden. Das gilt nicht nur in Hinsicht der natürlichen Weltansicht und für die verschiedenen Schichten wissenschaftlicher Einstellung, es gilt selbstverständlich auch von den philosophischen Wahrheiten. Die Philosophie nimmt ihrer Idee nach zwar den schlechthin umfassendsten und damit den höchsten Standpunkt der Überlegung ein. Sie sieht alles andere „unter sich“ und ist dadurch befähigt, jedem einzelnen den richtigen Ort im Ganzen anzuweisen. Aber dieser höchste Standpunkt ist nicht auf einmal durch einen kühnen Gedankenflug zu erreichen, sondern nur in schrittweiser Annäherung. Daher darf auch sie keine jemals gefundene Einsicht, und wäre sie für die augenblickliche Denklage noch so überzeugend, von vornherein als eine absolut endgültige, nicht mehr zu transzendierende ansehen.

Es ergibt sich so ein Stufenbau der Wahrheiten, von denen jeder auf ihrem Platz ihr Recht gegeben wird, von denen aber doch jede wieder, von einer höheren Reflexionsstufe aus gesehen, aufgehoben erscheint. „Aufgehoben“ aber nur in dem HEGELschen Doppelsinn des Wortes: ihres absoluten Wahrheitswertes entsetzt, aber anerkannt in ihrem relativen Wahrheitswerte als nicht wegzudenkendes Glied im Ganzen des Denkfortschrittes. Der letzte Sinn dieses Verfahrens ist eine fortgesetzte Höherlegung der Ebene philosophischer Problemstellung. Was sich vorher als Lösung eines Problems darbieten mochte, wird seiner Endgültigkeit enthoben, was auf einer früheren Stufe als „Prinzip“ gelten konnte, hört auf, ein solches zu sein und reiht sich nun selbst dem Kreis der noch unerledigten Probleme ein, insofern es nach einer Bestimmung seines richtigen logischen Ortes verlangt. Und daher steht die transzendente Me-

thode im Dienste jener Aufgabe, welche der Philosophie gesetzt ist: sich erst in der Erkenntnis der allerletzten Prinzipien zu vollenden.

Der Prozeß der Transzendierung jeder vorgefundenen oder sich ergebenden Wahrheit durch ihre Rückversetzung in das Reich der Wirklichkeit, diese Zurückschiebung der Probleme, kann nicht ins Endlose gehen. Ist doch jeder Schritt dieses Vorganges selbst wieder nur in einem Urteile möglich, also in der Form der Wahrheit. Es muß daher für jede Philosophie eine Sphäre letzter und endgültiger Wahrheiten geben, welche zu transzendieren wenigstens vorläufig kein Anlaß mehr gefunden wird oder augenblicklich keine Möglichkeit mehr vorliegt. Es hat daher jede Philosophie ihre Wahrheit für sich, selbst ein radikaler Skeptizismus in Gestalt der Überzeugung, daß es ein Kriterium der Wahrheit nicht gibt. Die transzendente Methode bedingt so zwar die Relativierung vieler Wahrheiten durch Aufzeigung der Ebene, auf der sie allein ihre Gestaltung behaupten, aber nicht eine Relativierung der Wahrheit selbst.

### Das psycho-physische Problem

(Aus dem gleichnamigen Werk, 1. Aufl., Wien und Leipzig 1916, Braumüller, S. 143-165)

Als die Grundschwierigkeit für die Aufklärung des Verhältnisses von Leib und Seele hat sich jene herausgestellt, welche allen Problemen, die den Begriff des Seelischen mitenthalten, gemeinsam ist: daß nämlich jede theoretische Betrachtung sich in Vorstellungen bewegen und auf Vorstellbares sich beziehen muß, während das Seelische in seiner Unmittelbarkeit nur erlebbar, aber nicht eigentlich vorstellbar ist; daher es jeder Reflexion als das, was es ist, sozusagen unter den Händen entschlüpft. Um klare und deutliche Vorstellbarkeit zu gewinnen, müssen die seelischen Erlebnisse alle Stufen ihrer möglichen Objektivierung durchlaufen haben; erst dann sind sie den Leibesvorgängen erkenntnistheoretisch kommensurabel und lassen sich zu ihnen widerspruchlos in ein kausales oder funktionelles Verhältnis bringen. Sie haben dann aber auch aufgehört, „psychisch“ zu sein und gehören wie alles sinnlich Vorstellbare auf die physische Seite. Auf diese Weise läßt sich zwar eine im Prinzip lückenlose Reihe physischer Erscheinungen herstellen, aber das eigentlich Seelische bildet kein Glied dieses Zusammenhanges mehr und läßt sich in ihm auch nicht wiederfinden. In ihm darf vom Ich als Erlebnis, von seelischer Innerlichkeit, aber auch von Wert, Bedeutung und dergleichen überhaupt nicht mehr die Rede sein. Auch der scharfsichtigste Beobachter der Gehirnvorgänge würde in ihnen nichts davon entdecken können, eben weil er „Beobachter“ ist, also auf sinnliche Wahrnehmung sich beschränken muß. LEIBNIZ charakterisiert diesen Um-

stand sehr anschaulich durch das Bild eines zur Größe einer Mühle erweiterten Gehirnes, in die man eintreten könnte, ohne in ihrem Getriebe irgendeine Andeutung seelischer Prozesse zu finden. Insoweit ist die Sachlage durchaus klar und einfach und auf Seite des Leibes und seines Verhältnisses zur Umwelt ist grundsätzlich alles in Ordnung.

Die Wirrnisse beginnen erst, wenn man bei jener Objektivierung des Psychischen auf halbem Wege stehenbleibt, wenn man also Erlebnisse zwar als Leibesempfindungen auffaßt und am Leibe lokalisiert, ihre Objektivierung aber nicht bis zur vollen Anschaulichkeit somatischer Prozesse durchführt. Dann ist zwar eine gewisse primitive Beziehung des erlebten Psychischen zum Leiblichen durch Vermittlung jener Zwischenstufen gegeben; sie ist aber doch nicht befriedigend auszudenken, weil immer die Besinnung dazwischentritt, daß ein seelisches Erlebnis, zum Beispiel ein Gefühl, seiner unmittelbaren Natur nach doch etwas anderes ist als eine Summe von Organempfindungen. Es tritt dann jenes merkwürdige Schwanken der Überlegung ein, das die Psyche zwar nicht von ihrer deutlich bemerkbaren Beziehung zu leiblichen Vorgängen loslösen kann, in dem Versuche aber, diese Beziehung widerspruchlos festzustellen, immer wieder an der nachträglichen Besinnung auf die Wesensverschiedenheit beider scheitert. Hinter allen einzelnen Seelenvorgängen, die in ihrer bereits halb objektivierten Isolierung bestimmten Leibesvorgängen zugeordnet werden könnten, steht eben immer wieder das noch undifferenzierte, einheitliche Ich-Erlebnis als das eigentlich und seiner Natur nach unaufhebbare Seelische. Das erlebte Ich ist aber immer nur das eigene Ich. Was das überhaupt heißt: etwas seelisch innerlich erleben, kann jeder nur an sich selbst erfahren, aber niemals direkt an anderen beobachten. Die fremde Innerlichkeit ist als solche vom Denkenden nicht unmittelbar erlebbar, sondern höchstens (wieder im eigenen Inneren) nach erlebbar, während sie als „vorgestellt“, je nach dem erreichten Grade der Anschaulichkeit dieser Vorstellung, bereits wieder zur physischen Seite hinüberneigt. Daher hat das erlebbare Psychische auch eine innere, lebendige Beziehung immer nur zum eigenen, das ist als eigen empfundenen, vom eigenen Lebensgefühl durchströmten Leibe, nicht zum „menschlichen Leibe überhaupt“, der bereits ein entseeltes und substantialisiertes Reflexionsprodukt ist. Daher erscheint auch der anatomisch und physiologisch in allen Teilen und Funktionen bestimmte und erkannte Leib vom Standpunkte des eigenen Ich-Erlebnisses aus stets als ein innerlich toter Leib, mag er auch als äußerlich lebendig, das ist als bewegt und bewegbar gedacht werden; er ist durch seine Überführung in reine Vorstellbarkeit für das lebende Ich zu einem fremden Körper geworden, den als „eigenen“ zu bezeichnen nur durch eine nachträgliche Inversion der reflexiven Betrachtung möglich ist. Es spielt hier nicht nur jene gefühlsmäßige Denkgewohnheit mit – auf die schon L. FEUERBACH hinwies – daß wir näm-